EL SURGIMIENTO Y EVOLUCIÓN DE LA VISIÓN "NI MONJE NI LAICO" EN LA OBRA DE SHINRAN, AMBEDKAR Y SANGHARAKSHITA

Mrigendra Pratap

EL SURGIMIENTO Y EVOLUCIÓN DE LA VISIÓN "NI MONJE NI LAICO" EN LA OBRA DE SHINRAN, AMBEDKAR Y SANGHARAKSHITA*

Mrigendra Pratap

Profesor Adjunto (Contratista),
Departamento de Estudios Pali y Budistas,
Universidad Savitribai Phule de Pune, Pune

Tomado del:

Journal of World Buddhist Cultures Vol. 7 - 3/2024

para una traducción y edición independiente
del ingles al español latinoamericano, sin fines de lucro,
y solo con motivos de estudio y práctica por

Diego Daleffe Xiàng Xī
迭戈 达莱夫 向 西

Sierra de los Comechingones - Argentina - Primavera de 2025

* Esta investigación se realizó como Becario de Investigación Numata en el Centro de Investigación de Culturas Budistas Mundiales de la Universidad de Ryukoku, Kioto, Japón, de junio a agosto de 2022. Agradezco sinceramente al Comité de Becas Numata de la Universidad de Ryukoku por la beca para esta investigación y a mi guía, el Prof. Dake Mitsuya, por su apoyo y orientación para completarla. También expreso mi gratitud a Gouranga Charan Pradhan y a los dos revisores anónimos del Centro de Investigación de Culturas Budistas Mundiales de la Universidad de Ryukoku.

Shinran Shonin

Índice

0 - Resumen *5*
1 - Introducción *7*

2 - El contexto histórico de la visión de "ni monje ni laico" en la literatura budista *11*

3 - La evolución de "ni monje ni laico" en la *Jōdo Shinshū* *13*

4 - La visión de "ni monje ni laico" en el Japón moderno *19*

5 - El surgimiento de la visión de "ni monje ni laico" en el budismo moderno *21*

6 - El budismo moderno en la India *23*

7 - El camino de B. R. Ambedkar hacia el budismo *25*
7.1 - La idea de los "sacerdotes budistas casados japoneses" en los escritos y el movimiento de Ambedkar *30*
7.2 - Un sacerdote budista casado, *Bauddhācārya*: Ni monjes ni laicos *34*

8 - El concepto de "ni monje ni laico" en las obras y el movimiento de Sangharakshita *37*
8.1 La vida de Sangharakshita 37

8.2 Factores que influyeron en el desarrollo de la ideología budista moderna de Sangharakshita *39*
8.3 La perspectiva de "Ni monje ni laico" en la Orden Budista Triratna *40*

9 - Conclusión *45*

Bibliografía

0
Resumen

En los anales de la historia budista, la terminología de "ni monje ni laico" encontró su primera articulación a través de las enseñanzas de Shinran (1173-1263), el venerable fundador de la *Jōdo Shinshū*, una destacada tradición budista en Japón. Cabe destacar que durante el siglo XX, esta misma noción resurgió en el contexto moderno en los discursos de dos eminentes líderes budistas, B. R. Ambedkar (1891-1956) y Urgyen Sangharakshita (1925-2018), quienes la incorporaron hábilmente en sus obras y propagaron su relevancia dentro de sus respectivos movimientos budistas. Esta investigación académica explora los orígenes históricos y la evolución de la visión de "ni monje ni laico" dentro de la tradición *Jōdo Shinshū*. También examina cómo esta visión se ha desarrollado en el budismo japonés moderno. Asimismo, este estudio explora ideas similares dentro de los movimientos budistas indios contemporáneos, en particular los promovidos por B. R. Ambedkar y Urgyen Sangharakshita. La base analítica de este artículo se basa en el análisis minucioso de las traducciones al inglés de los tratados principales de Shinran y de obras académicas complementarias relacionadas con su corpus literario. Además, este estudio se basa en fuentes primarias y secundarias derivadas de las obras de Ambedkar y

Sangharakshita, lo que mejora la comprensión integral del término “ni monje ni laico”.

1
Introducción

En los anales de la historia budista, el término "ni monje ni laico" se atribuye a Shinran (1173-1263),[1] el estimado progenitor de la *Jōdo Shinshū*, una influyente tradición budista originaria de Japón.[2] Las enseñanzas de Shinran disiparon la noción de que la vida de un laico representaba un impedimento para la búsqueda del progreso espiritual, sentando las bases para la idea perdurable de "ni monje ni laico" dentro de la tradición *Jōdo Shinshū*.[3] Este término innovador, que esencialmente postula la equivalencia de los practicantes monásticos y laicos, se ha convertido con el tiempo en un sello distintivo del budismo moderno en Japón, la India y el mundo budista en general.

Es fundamental reconocer que este paradigma de "ni monje ni laico" no se limitó al ámbito de la *Jōdo Shinshū*. Encontró resonancia y reinterpretación en diversos contextos budistas, ejemplificados por las perspicaces reflexiones de dos destacados líderes budistas, B. R. Ambedkar y Urgyen Sangharakshita. En su profunda exploración de los principios budistas, Ambedkar propuso un concepto similar al de los "sacerdotes budistas japoneses casados".[4] Cuando

[1] Shinran, *The Collected Works of Shinran* (vol. I1), p. 11.
[2] Hongwanji, *Jodo Shinshu A Guide*, p. 45.
[3] Ibíd., págs. 45-46
[4] Ambedkar, Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches* (Vol.17, Parte I), p. 447.

Ambedkar abrazó el budismo con millones de seguidores el 14 de octubre de 1956, observamos un cambio en el que los movimientos budistas laicos ganaron más popularidad que el budismo monástico en la India.

Al mismo tiempo, Urgyen Sangharakshita empleó hábilmente el término "ni monástico ni laico" en sus tratados doctrinales y se esforzó por integrarlo a la perfección en el entramado de su movimiento budista. Sangharakshita ha hecho una contribución invaluable al mundo contemporáneo al crear la *sangha* moderna. La Esta comunidad trasciende las distinciones tradicionales entre la vida monástica y laica, haciéndola accesible y relevante en el contexto actual. Normalmente, el término "*sangha*" se refiere a la orden monástica budista, separada del laicado (*upāsaka*). Sin embargo, la *sangha* moderna de Sangharakshita, representada por la Comunidad Budista Triratna, es ideal para budistas de todos los ámbitos de la vida, independientemente de su estilo de vida.[5]

Este artículo comienza explorando la perspectiva de "ni monje ni laico" en la literatura budista *Theravāda* y *Mahāyāna* y su relevancia para las ideas de Shinran, Ambedkar y Sangharakshita. En segundo lugar, se pretende examinar el surgimiento y desarrollo de la perspectiva de "ni monje ni laico" en la *Jōdo Shinshū* y su paralelo en el budismo japonés e indio modernos.

[5] Pratap, *A Critical Study of Modern Buddhist Literature of Venerable Sangharakshita*, p. 203.

2
El contexto histórico de la visión de "ni monje ni laico" en la literatura budista

En un análisis superficial, la idea de "ni monje ni laico" puede llevar a malentendidos, como equipararla únicamente con monjes casados o carnívoros. Sin embargo, esta terminología subraya el principio fundamental de que la vida laica no es intrínsecamente inferior a la vida monástica en cuanto a la comprensión y práctica de las enseñanzas del Buda. Un análisis más detallado del establecimiento histórico de las comunidades monásticas y laicas revela que el Buda concedió una importancia casi igual a la *sangha* laica durante su época.

Aunque a menudo se asume que el Buda se centró más en formar una *sangha* monástica, resulta evidente que establecer un grupo devoto de seguidores laicos era igualmente imperativo. Está documentado en el *Mahāvagga* del *Vinayapiṭaka* que la noticia de la ordenación del acaudalado comerciante Yasa resonó por toda la ciudad de Benarés. Posteriormente, cuatro amigos comerciantes casados[6] y sus cincuenta amigos[7] se acercaron al Buda, y todos se unieron a la *sangha* y alcanzaron el estado de *arahant*.

[6] Horner, (tr.). *The Book of the Discipline (Vinaya-piṭaka)*, vol. IV, p. 27.
[7] Ibíd., pág. 28.

Sin embargo, el *Mahāvagga* del *Vinayapiṭaka* no proporciona detalles sobre el origen familiar de los cincuenta y cuatro comerciantes que alcanzaron la categoría de *arahants*. Es lógico pensar que los familiares de estos cincuenta y cuatro perfeccionados (*arhats*), allegados del Venerable Yasa, probablemente solicitaron una audiencia con el Buda. Es plausible que el Buda impartiera enseñanzas e instrucciones similares a las que impartió a la familia del Venerable Yasa.

Según el *Vinayapitaka*, existe un relato documentado del acercamiento de la familia del Venerable Yasa al Buda y la recepción de sus enseñanzas.[8] Cabe destacar que estas enseñanzas fomentaron una profunda comprensión del Buda y sus enseñanzas doctrinales, e iniciaron un proceso de transformación en ellos. Es importante señalar que los padres y la exesposa del Venerable Yasa no expresaron oposición a su decisión de ordenarse monje (*bhikkhu*). Ingresaron en el "entrante en la corriente" (*sotāpanna*), lo que les permitió alcanzar el *nibbāna* tras escuchar al Buda. Han erradicado las tres primeras ataduras (*samyojana*) que atan a los seres al ciclo de nacimiento y muerte (*samsāra*). Este acontecimiento tiene una importancia fundamental, ya que proporciona valiosas perspectivas sobre los métodos pedagógicos del Buda para impartir las enseñanzas (*dhamma*). Este relato histórico subraya el papel vital que desempeñaron los seguidores laicos comprometidos en la propagación temprana del budismo, destacando su igual

[8] Ibíd., p. 26.

potencial de realización espiritual que el de sus homólogos monásticos.[9]

Un aspecto fundamental es que la unidad familiar representa un componente integral de la estructura social general. Cuando una familia adopta y comienza a adherirse a las enseñanzas, ejemplificadas por la observancia de principios como los cinco preceptos, no solo la familia se beneficia, sino que la sociedad en su conjunto también se beneficia significativamente. De esta manera, el componente socialmente comprometido de las enseñanzas del Buda se materializa y manifiesta su impacto en el bienestar colectivo de la sociedad.

Por lo tanto, es totalmente plausible que el Buda mantuviera un contingente considerable de fieles laicos que brindaron un apoyo inquebrantable tanto al propio Buda como a la comunidad monástica (*sangha*). Si bien el Buda dirigió gran parte de su atención y enseñanzas a los *arhats* comprometidos y a la comunidad monástica, es evidente que no descuidó a los seguidores laicos. Al contrario, parece que el Buda concedió una mayor importancia a aquellos seguidores que se comprometieron a apoyar a la comunidad monástica (*sangha*) a lo largo de sus vidas.

Durante la era del Buda, los relatos históricos registrados en la literatura budista *Theravāda* y *Mahāyāna* ilustran la presencia de seguidores laicos excepcionales. Un ejemplo de ello se encuentra en el *Citta-samyutta* del *Samyutta-nikāya*,

[9] Horner, (tr.). *The Book of the Discipline (Vinaya-piṭaka)*, vol. IV, pp. 21-28

donde se representa al jefe de familia Citta impartiendo enseñanzas doctrinales a prestigiosas reuniones de monjes mayores y discípulos laicos del Buda. "El retrato de Citta que encontramos en este capítulo evidencia una personalidad histórica genuina, un laico con un amplio conocimiento de la enseñanza, una profunda experiencia en meditación, una sabiduría aguda y un travieso sentido del humor."[10] Citta, un laico, se ganó la distinción del Buda como el principal discípulo laico masculino entre aquellos "competentes en la exposición del Dhamma" (*dhammakathika*).[11]

Un ejemplo ilustrativo de las escrituras *Mahāyāna*, concretamente el *sūtra Vimalakīrtinirdeśa*, sirve para ejemplificar la reticencia de los *Bodhisattvas* y *Arhats* al acercarse a la casa de Vimalakīrti, un laico distinguido por su profunda comprensión del *Buddhadharma*.[12] En esta narración, tanto Citta como Vimalakīrti, a pesar de su estatus no monástico, emergen como luminarias cuya sabiduría supera la de los monjes ordenados y los laicos. Además, esta línea temática de "ni monje ni laico" se percibe en diversas obras literarias budistas, donde eminentes practicantes laicos, como Citta y Vimalakīrti, ofrecen convincentes ejemplos de esta visión. Estos notables jefes de familia ejemplifican una visión que trasciende las distinciones convencionales entre monásticos y laicos, y que resuena en diversas épocas de la historia budista, desde la antigüedad hasta la época medieval y moderna.

---

[10] Bodhi, (tr.). *The Connected Discourse (Saṃyutta Nikāya)*, vol. 2, pp. 1130-1131.
[11] Ibíd., p. 1130.
[12] Robert, *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, pp. 24-41.

3
La evolución de "ni monje ni laico" en la *Jōdo Shinshū*

Shinran nació en la familia Hino en 1173, en Kioto. A los nueve años, comenzó su camino monástico dentro de la secta Tendai en el monte Hiei, Kioto. A pesar de dos décadas de práctica dedicada como monje, aún le faltaba alcanzar la Budeidad. En 1201, Shinran decidió abandonar el monte Hiei y emprendió un retiro solitario de cien días en Rokkaku-dō, Kioto. Durante este retiro, tuvo un sueño revelador con el príncipe Shōtoku, quien le comunicó que la *Bodhisattva* Kannon sería su compañera espiritual y lo guiaría hacia el Budismo Tierra Pura.[13]

Impulsado por este encuentro visionario, Shinran se convirtió en discípulo de Honen (1133-1212), un antiguo monje *Tendai* que fundó la primera escuela Tierra Pura (*Jōdo Shu* en Japón). Las enseñanzas de Hōnen, consideradas no ortodoxas, generaron críticas por parte de la Secta *Tendai* y otras denominaciones budistas. Las repercusiones de estas críticas se acentuaron en 1207, cuando las autoridades gobernantes obligaron a Hōnen y a sus seguidores, incluyendo a Shinran, a renunciar a sus afiliaciones monásticas. Como parte de las medidas punitivas, se les revocó el estatus monástico y fueron sometidos al exilio.

[13] Jaffe, *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, p. 50

Este acontecimiento crucial marcó un punto de inflexión en el camino espiritual de Shinran, sentando las bases para el posterior desarrollo de su distintiva interpretación del Budismo Tierra Pura dentro de la *Jōdo Shinshū*.

Shinran introdujo el término "ni monje ni laico" durante un período crucial cuando su estatus monástico fue revocado como parte de los esfuerzos por suprimir la enseñanza[14] del *nembutsu*.[15] Durante su exilio, una profunda reflexión lo llevó a adoptar la autodenominación "Gutoku", que significa "ignorante, de barba incipiente". Sin ser considerado un monje reconocido por la Corte Imperial ni un laico común, Shinran abrazó la verdad del *nembutsu* independientemente de afiliaciones cortesanas o religiosas.[16] Durante esta etapa, Shinran eligió vivir entre la gente común, una experiencia que le brindó una profunda comprensión de sus necesidades y aspiraciones espirituales. Posteriormente, Shinran decidió conscientemente casarse y formar una familia. Sorprendentemente, incluso tras concluir su exilio, optó por no regresar a la vida monástica. En cambio, mediante un pensamiento innovador, un estilo de vida distintivo y una identidad religiosa en constante evolución,

[14] Hongwanji, *Jodo Shinshu A Guide*, p. 45.

[15] El término "*nembutsu*", o "*Namu-amida-butsu*", posee múltiples significados en la historia budista, derivados de diversas interpretaciones de "*nen*" (meditar, pensar, pronunciar). Estas interpretaciones abarcan la meditación en los rasgos del Buda, la conservación de los pensamientos sobre él y la vocalización de su nombre. Honen enfatiza el *nembutsu* como la vocalización del Nombre, considerándolo la esencia del camino de la Tierra Pura. Shinran amplía esta idea, enseñando que recitar el Nombre es sinónimo del Nombre mismo (la llamada de Amida), que actúa activamente en las personas y despierta en ellas el *shinjin* (fe profunda). A medida que las personas alcanzan el *shinjin*, se produce naturalmente la recitación espontánea del *nembutsu* (Shinran, *The Collected Works of Shinran*, vol. II, p. 195).

[16] Ibíd.

forjó un camino único dentro del Budismo Tierra Pura (*Jodo kyo*), la *Jōdo Shinshū*, que se traduce como "La Verdadera Esencia del Budismo Tierra Pura". La profunda creencia de Shinran de que la vida laica no presentaba ningún impedimento intrínseco para el avance espiritual fue central para este nuevo paradigma.

Shinran se dio cuenta de que, como laico, poseía más oportunidades de difundir la enseñanza del *nembutsu* que un monje recluído en los confines de un monasterio.[17] La elección deliberada de Shinran de casarse e identificarse como "ni monje ni laico" representó un camino pionero hacia el establecimiento de una variante no monástica del Budismo Tierra Pura en Japón. Este marco conceptual también sirvió para abordar el doble desafío de encarnar las cualidades ideales de un sacerdote y, al mismo tiempo, mantenerse plenamente integrado en la sociedad.[18] Al adoptar esta identidad distintiva, fomentó una conexión más profunda con la gente común, acortando la distancia entre él y su público. El enfoque de Shinran consistía en vivir entre la gente, imitando su estilo de vida, y, al hacerlo, propagó eficazmente el Budismo de *Amida*. Es innegable que la enseñanza del *nembutsu* resultó sumamente productiva en este contexto.

Sin embargo, la autoidentificación deliberada de Shinran como "ni monje ni laico" tuvo profundas implicaciones y resonó significativamente en la conciencia popular. Como

[17] Ibíd., p. 47
[18] Borup, *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, p. 126

resultado, personas de diversos orígenes, sin importar la discriminación social, se sintieron atraídas al grupo de la *Jōdo Shinshū*. Tras el fallecimiento de Shinran, Kakunyo (1270-1351) asumió un papel central en el establecimiento del Templo Hongan-ji, supervisando y formalizando el desarrollo de la *Jōdo Shinshū*. Posteriormente, Rennyo (1415-1499) desempeñó un papel transformador en la revitalización del Templo Hongan-ji y sentando las bases de la moderna Orden Hongan-ji,[19] que floreció hasta convertirse en una de las sectas budistas más grandes de Japón.[20] Como observó acertadamente Jaffe: "A diferencia del clero de muchas otras denominaciones budistas, los clérigos Shin tradicionalmente abrazaron la vida marital y practicaron abiertamente la herencia patrilineal del *dôjô*, que funcionaba como epicentro de la actividad religiosa Shin".[21]

"Ni monje ni laico" desafía la distinción binaria convencional que se observa en muchas tradiciones budistas entre el clero monástico y el laico no clérigo. En los contextos budistas tradicionales, existe una marcada distinción entre los practicantes monásticos, que comprenden monjes y monjas, quienes se dedican a actividades religiosas dentro de los límites de la vida monástica, y los practicantes laicos, quienes se desenvuelven en la vida secular mientras participan simultáneamente en prácticas budistas. Los practicantes monásticos se adhieren a estrictos códigos de conducta, practican meditación intensiva y abandonan con frecuencia los apegos mundanos. Por el contrario, los

[19] Blum, Yasutomi, *Rennyo and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, p. 164.
[20] Dobbins, *The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary*, p. 192
[21] Jaffe, *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, p. 37.

practicantes laicos gestionan simultáneamente sus compromisos familiares, laborales y mundanos, y su grado de incorporación de las prácticas budistas varía.

La noción de "Ni monje ni laico" desafía esta bifurcación tradicional al subrayar que el viaje espiritual de uno no depende exclusivamente de roles externos o posición social. En el marco de la *Jōdo Shinshū*, se postula que todos los seres sintientes, independientemente de sus roles monásticos o laicos, se encuentran igualmente envueltos por la compasión ilimitada del Buda Amida y pueden alcanzar la liberación a través de una confianza genuina en el voto de *Amida*.[22]

Shinran enfatizó notablemente la incapacidad inherente de las personas para alcanzar la iluminación mediante sus esfuerzos, afirmando que solo mediante la benevolencia del Buda *Amida* pueden experimentar el renacimiento en la Tierra Pura, un reino excepcionalmente propicio para la realización de la iluminación. Esta doctrina minimiza la importancia de la condición monástica o laica, a la vez que enfatiza la importancia de cultivar una fe profunda y una confianza inquebrantable en el voto de *Amida*.[23]

Esencialmente, el concepto de "Ni monje ni laico" dentro del contexto de la *Jōdo Shinshū* subraya la insignificancia fundamental de las distinciones y divisiones convencionales cuando se enfrentan a la compasión ilimitada del Buda *Amida* y el viaje hacia la iluminación. Postula que cada

[22] Shinran, *The Collected Works of Shinran* (vol. II), pp. 84-85.
[23] Hongwanji, *Jodo Shinshu A Guide,* p. 73.

individuo, independientemente de sus roles sociales, posee la capacidad inherente de alcanzar la liberación a través de la influencia transformadora del voto de *Amida* y la sinceridad de su corazón confiado, a menudo llamado "*shinjin*".[24] Esta perspectiva desafía los paradigmas jerárquicos y fomenta un marco más amplio, más inclusivo e igualitario para abordar la práctica espiritual y la búsqueda del despertar.

[24] Ibíd., p. 78.

4
La visión de "ni monje ni laico" en el Japón moderno

Durante el período Meiji (1868-1912), Japón experimentó una profunda transformación al abrir sus puertas al mundo y lidiar con las influencias de la cultura y la tecnología occidentales. La Restauración Meiji buscó reconfigurar las instituciones budistas, alterando las normas y preceptos monásticos al tiempo que reforzaba las prácticas sintoístas nativas para servir a las aspiraciones nacionalistas. En un desarrollo crucial en 1872, se promulgó la ley "*nikujiki saitai*", que estipulaba que "De ahora en adelante, los clérigos budistas serán libres de comer carne, casarse, dejarse crecer el cabello, etc.". Además, se les permite vestir ropa común cuando no participan en actividades religiosas.[25] Cabe destacar que una de las figuras clave en la despenalización del "*nikujiki saitai*" fue Ôtori Sessô (1814-1904), representante de la escuela del budismo *Sôtô*. El análisis de Jaffe subraya que los esfuerzos de Ôtori Sessô buscaban armonizar la práctica budista con las exigencias de la modernidad y la adaptabilidad humana.[26]

Cabe destacar que este desarrollo legal suscitó diversas reacciones entre los líderes budistas. Figuras como Fukuda

[25] Jaffe, *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, p. 72.
[26] Ibíd., pág. 96.

Gyôkai, Shaku Unshô y Nishiari Bokusan se opusieron inicialmente a esta ley. Por otro lado, algunos intentaron conciliar la doctrina y la práctica budistas con los discursos modernistas que abarcaban la ciencia, la sexualidad, los derechos individuales y el nacionalismo.[27] El debate en torno a la ley "*nikujiki saitai*" sigue teniendo repercusiones en la sociedad japonesa.

Sin embargo, en el Japón contemporáneo, la despenalización del "*nikujiki saitai*", junto con la práctica del matrimonio por parte de los clérigos budistas, se ha convertido en un rasgo definitorio del budismo japonés. Cabe destacar que aproximadamente el 90 por ciento del clero budista en Japón está casado.[28] Este cambio de paradigma demuestra cómo la idea de "ni monje ni laico", introducida inicialmente por Shinran en Japón, ha servido como fuente de inspiración, directa o indirectamente, impulsando a las personas a alinearse con este concepto durante la era moderna.

[27] Ibíd., pág. 7.
[28] Ibíd., pág. 1.

5
El surgimiento de la visión de "ni monje ni laico" en el budismo moderno

A mediados del siglo XIX, las sociedades budistas tradicionales se vieron enfrentadas a los desafíos que planteaban el colonialismo y la llegada de los misioneros cristianos, y en respuesta a estos profundos cambios, eruditos, monjes y líderes que representaban a diversas sectas dentro del budismo tradicional iniciaron esfuerzos para aprovechar las capacidades y los recursos de sus respectivas tradiciones. Estos esfuerzos tenían como objetivo contrarrestar eficazmente el avance de la modernidad y salvaguardar su herencia religiosa. En consecuencia, este período marcó el origen de lo que hoy conocemos como budismo moderno.[29]

Cabe destacar que el budismo moderno no buscó eliminar las preocupaciones monásticas. Al contrario, se destacó por reducir la brecha entre monjes y laicos, como lo demuestra el notable aumento de laicos que participan activamente en el estudio e interpretación de las escrituras budistas, así como en la práctica del budismo mismo. De esta manera, el budismo moderno cambió su enfoque, colocando al laico en el centro, en contraposición al énfasis tradicional en la comunidad monástica.

[29] McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, p. 7.

Anāgārika Dharmapāla

6
El budismo moderno en la India

Tras un prolongado período de oscuridad, el budismo experimentó un renacimiento cuando arqueólogos y eruditos comenzaron a desenterrar sus tesoros ocultos en la India a mediados del siglo XIX. Este renacimiento intelectual y arqueológico preparó el terreno para Anāgārika Dharmapāla, un misionero originario de Sri Lanka, quien llegó a Bodh Gaya en 1891, liderando un activo resurgimiento del budismo en la India. De 1891 a 1955, el movimiento de renacimiento avanzó a un ritmo pausado, ganando impulso gradualmente. Sin embargo, se produjo un salto monumental cuando B. R. Ambedkar y millones de seguidores abrazaron el budismo el 14 de octubre de 1956. Tras este momento crucial, se hizo evidente que los movimientos budistas laicos ganaron auge y popularidad en la India, eclipsando la prominencia del budismo monástico.

B. R. Babāsāheb Ambedkar

7
El camino de B. R. Ambedkar hacia el budismo

Bhimrao Ramji Ambedkar, conocido como Dr. Babāsāheb Ambedkar, nació el 14 de abril de 1891 en el seno de una modesta pero educada familia *Mahāra*, anteriormente categorizada como intocable en el sistema de castas indio. La trayectoria intelectual de Ambedkar se desarrolló a lo largo de dos fases significativas: primero, sus extensos estudios en la India y, posteriormente, sus actividades académicas en Estados Unidos e Inglaterra, que abarcaron los años 1908 a 1923.[30] Este período es un testimonio de su desarrollo intelectual integral, durante el cual adquirió un profundo conocimiento que abarcaba el budismo y la historia mundial, incluido Japón.

Tras su regreso a la India, Ambedkar inició una serie de movimientos para desafiar la arraigada práctica de la intocabilidad y las injusticias sistémicas presentes en la sociedad india. Lanzó campañas en defensa del derecho de los intocables a acceder a los lugares de culto hindúes, como el templo Kalaram en Nashik, y a utilizar los estanques y pozos públicos, en particular el estanque Chowdar en Mahad.[31] En 1927, planteó que era improbable que los brahmanes se rebelaran contra el sistema de castas, dados

[30] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism*, pp. 51-52.
[31] Ibíd., pág. 53.

los privilegios y la preeminencia que este les confería dentro de la estructura jerárquica del hinduismo. Ambedkar afirmó: "Sería demasiado esperar que renunciaran a todos sus privilegios, como hicieron los samuráis de Japón".[32]

Las perspicaces observaciones de Ambedkar trascendieron las fronteras de la India. En su obra de 1945, "*Lo que el Congreso y Gandhi han hecho con los intocables*", realizó un análisis exhaustivo de las cuatro clases sociales en la sociedad japonesa, opinando que la clase dirigente en la India contrastaba marcadamente con su homóloga japonesa, afirmando que esta última adoptaba un ethos más igualitario[33]. Estas afirmaciones constituyen una prueba contundente del conocimiento que Ambedkar tenía de la historia japonesa y de su admiración por sus estructuras sociales.

En 1935, reconociendo los desafíos insuperables que suponía reformar los aspectos restrictivos, injustos e ilógicos del hinduismo, B. R. Ambedkar tomó la decisión crucial de alejarse del hinduismo y emprender la búsqueda de un camino espiritual auténtico.[34] Cabe destacar que Ambedkar convocó una conferencia, conocida como la Conferencia *Mahāra* de la Presidencia, el 31 de mayo de 1936, para deliberar sobre la declaración de su intención de convertirse, una declaración que había hecho inicialmente en 1935. Durante esta conferencia, pronunció un célebre discurso titulado "¿Qué camino hacia la liberación?", citando un

[32] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (vol. 17 Parte I), p. 23.
[33] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (vol. 9), pp. 225-226.
[34] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism,* pp. 60-61.

pasaje notable del *Mahāparinibbāna sutta*.[35] Para concluir su discurso, Ambedkar invocó la guía del Buda a su discípulo Ananda, animando a sus seguidores a "ser su refugio, sin ningún otro refugio".[36] Esta referencia da testimonio de la profunda comprensión que Ambedkar tenía del budismo e ilumina su reflexión sobre qué camino religioso sería el más adecuado para él y sus seguidores.

Entre 1948 y 1950, se hizo evidente que B. R. Ambedkar había decidido firmemente abrazar el budismo como su camino espiritual, excluyendo cualquier consideración sobre otras religiones. En 1948, Ambedkar tomó la iniciativa de reeditar la obra de P. L. Narasu, titulada "*La esencia del budismo*", y escribió un prefacio en el que elogió la profunda comprensión que Narasu tenía del budismo.[37] También elogió la participación activa de Narasu en la "Asociación Nacional de Fondos e Industria", una organización dedicada a ayudar a los estudiantes que aspiran a cursar estudios técnicos avanzados en el extranjero.[38]

Cabe destacar que Ambedkar elogia la comprensión que Narasu tenía del budismo y su participación activa en el "Fondo Nacional y la Asociación Industrial", que ayudó a los estudiantes particularmente atraídos por Japón.[39] Esta nación resultaba atractiva para los estudiantes aspirantes deseosos de adquirir experiencia en diversas industrias a

[35] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (vol. 17 Parte III), p. 147.
[36] Ibídem.
[37] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (vol. 17, Parte II), p. 86.
[38] Ibíd., pág. 87.
[39] Ibídem.

pequeña escala y procesos de fabricación. Estas actividades abarcaban áreas como la producción de jabón, las técnicas de esmaltado, la fabricación de pinturas y otras iniciativas relacionadas.[40] Esta referencia subraya el entusiasmo predominante de la época por adquirir conocimientos y habilidades técnicas en Japón, lo cual desempeñó un papel significativo en la trayectoria intelectual de Ambedkar y su creciente afinidad por el budismo.[41]

Resulta evidente que B. R. Ambedkar desarrolló su comprensión del budismo con el objetivo principal de revitalizarlo en el contexto contemporáneo durante la década de 1950. Su conocimiento se extendió a la sociedad japonesa y a los eruditos y líderes budistas modernos, tanto en India como en todo el mundo, ya sea a través de canales directos o indirectos. La autoría de Ambedkar del prefacio del libro de Narasu, "*La esencia del budismo*", es un ejemplo notable de su interés por la literatura budista moderna.[42] Además, Anāgārika Dharmapāla ya había abogado por el uso de este texto en Ceilán, lo que ilustra aún más su influencia dentro de la comunidad budista.[43]

La difusión del pensamiento budista estuvo vinculada a líderes budistas modernos de Estados Unidos, India y Japón, donde D.T. Suzuki, discípulo de Shāku Soen, tradujo el texto de Narasu al japonés. Esta obra traducida finalmente se incorporó al plan de estudios de la Universidad Imperial de

[40] Ibídem.
[41] Ibídem.
[42] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (vol. 17, Parte II), pp. 86-88.
[43] Narasu, *Essence of Buddhism*, p. vii.

Tokio.[44] Cabe destacar que el desarrollo intelectual de D.T. Suzuki se vio significativamente influenciado por sus estudios con Paul Carus en La Salle. Muchas de las perspectivas de Suzuki sobre temas como la compatibilidad del budismo y la ciencia, así como la ausencia de rituales y lo sobrenatural en el Zen, estuvieron influenciadas por las enseñanzas de Paul Carus.[45] Dwight Goddard, a su vez, dedicó su obra, "*Una Biblia Budista*", a D. T. Suzuki. Ambedkar demostró un conocimiento exhaustivo de los escritos de eruditos budistas modernos, incluyendo "*El Evangelio de Buda*" (1894) de Paul Carus y "*Una Biblia Budista*" (1932) de Dwight Goddard.

Sangharakshita, figura prominente del budismo moderno, identificó varias similitudes notables entre "*El Evangelio de Buda*" de Paul Carus y "*El Buda y su Dhamma*" de B. R. Ambedkar.[46] Esta afinidad de ideas se ve reforzada por la inclusión del nombre de Dwight Goddard en el epílogo de "*El Buda y su Dhamma*".[47]

Esta interconexión entre los líderes budistas modernos simboliza la influencia recíproca que ejercieron en sus obras literarias, perspectivas filosóficas y actividades, inspirándose en las contribuciones de sus pares.

B. R. Ambedkar comprendió profundamente un rasgo distintivo fundamental del budismo moderno: su

[44] Donald, *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West,* p. 25.
[45] Ibídem.
[46] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism*, p. 147.
[47] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (vol. 11), p. 597.

orientación hacia los laicos. Esta orientación, que enfatiza la participación activa de los laicos en la práctica y difusión del budismo, se alinea con las necesidades y sensibilidades de la sociedad india contemporánea, lo que la hace más adecuada y aceptable en este contexto moderno.

7.1
La idea de los "sacerdotes budistas casados japoneses" en los escritos y el movimiento de Ambedkar

En los escritos y el movimiento de Ambedkar, el concepto de sacerdotes budistas casados emerge como una idea significativa. En 1950, Ambedkar propuso una fórmula de tres pasos para difundir el budismo en el mundo moderno. Estos pasos comprendían:

(i) La creación de una Biblia budista que contenga los principios fundamentales del budismo.
(ii) La reestructuración del marco organizativo y la redefinición de los objetivos dentro de la *Bhikkhu Sangha*.
(iii) El establecimiento de una misión budista global destinada a difundir el budismo por todo el mundo.[48]

La visión de Ambedkar incluía la formación de una *sangha* o comunidad budista ejemplar que encarnara los principios del budismo y sirviera de modelo para los laicos.

[48] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (Vol. 17, Parte II), pp. 105-108.

Posteriormente, escribió su obra maestra, *El Buda y su Dhamma*, inspirándose en estas fórmulas de tres pasos.

Tras un evento de conversión masiva, Ambedkar respondió a una carta del Venerable Valisinha, Secretario General de la Sociedad Maha Bodhi de la India. En su respuesta, Ambedkar expresó la importancia de difundir el conocimiento del budismo entre las masas recién convertidas. Enfatizó: "Debemos considerar maneras y medios de impartir el conocimiento del budismo a las masas que han aceptado Su Dhamma. Sin duda, deberíamos capacitar a un gran número de trabajadores para enseñar el Dhamma a la gente, pero los mejores agentes para llevarlo a cabo son los Bhikhus".[49]

Además, dice: "La única dificultad con los Bhikhus es que no les interesa aprender el idioma del pueblo. Me temo que la Sangha tendrá que modificar su perspectiva y, en lugar de convertirse en reclusos, deberían ser como... los trabajadores sociales y predicadores sociales. Como les dije hoy, no son ni Arhats ni miembros útiles de la sociedad. Hay que inculcarles este hecho y hacerles comprender que podrían servir bien al Buda convirtiéndose en predicadores de su Dhamma".[50]

Además, Ambedkar señaló: "Según mi interpretación de la mentalidad de los jóvenes indios, es muy difícil lograr que se acostumbren a los ideales monásticos. La mejor manera es

[49] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (Vol.17, Parte I), pp. 446-447.
[50] Ibídem.

crear sacerdotes casados como los japoneses... Para ello, tendremos que encontrar medios para su sustento durante su período educativo y después de que dejen la vida pública como sacerdotes".[51]

Las citas en las obras de Ambedkar sugieren que anticipaba un papel activo de los laicos en la difusión de las enseñanzas budistas. Desde su perspectiva, los laicos servirían no solo como seguidores, sino también como figuras y predicadores ejemplares. Demostrando un conocimiento profundo de las funciones que desempeñaban los "sacerdotes budistas casados en Japón", Ambedkar los caracterizó como trabajadores sociales y predicadores. Esta caracterización sugiere una posible influencia del concepto de "ni monje ni laico", intrínseco a la *Jōdo Shinshū*, iniciada por Shinran y en desarrollo en el Japón moderno. Parece plausible que, durante su trayectoria académica en Estados Unidos y el Reino Unido, Ambedkar se haya involucrado y encontrado eco en la noción de "sacerdote budista casado" y en el concepto de "ni monje ni laico" en Japón. Mencionó que mientras estudiaba en los EE. UU., tomó en serio sus estudios de budismo, lo que probablemente le permitió comprender las diferencias entre el hinduismo y el budismo con mayor profundidad.[52] Además, es notable la participación de Ambedkar en la Fraternidad Mundial de Budistas durante la década de 1950,[53] donde el maestro japonés Ven. Riri Nakayama también participó en la Fraternidad Mundial de Budistas en Sri Lanka en 1950.

[51] Ibídem.
[52] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (Vol. 18, Parte III), p. 427.
[53] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (Vol. 17, Parte III), p. 407.

Ambedkar definió dos categorías distintas de conversión: la de los *Bhikkhus* y la de los *Upāsakas*. Subrayó la importante disparidad entre ellas, señalando que la ausencia de una ceremonia formal para los laicos o *Upāsakas* distinguía a estos últimos. En su análisis, Ambedkar atribuyó el declive gradual del budismo en la India a la falta de una identidad distintiva entre los laicos o *Upāsakas* como budistas.[54] En consecuencia, durante el trascendental evento de conversión masiva de 1956, Ambedkar buscó reconciliar esta división formulando una lista de 22 votos administrados a sus seguidores. Cabe destacar que, en sus esfuerzos, concedió casi la misma importancia a la conversión de los *Upāsakas* y de los *Bhikkhus*.

Desde la perspectiva de Ambedkar, no existe distinción en el modo de vida entre el *Bhikkhu* y el *Upāsaka*. Ambedkar, afirmando la unidad fundamental de toda la comunidad espiritual budista, administró los "Tres Refugios" y los "Cinco Preceptos" a sus seguidores. Además, integró los veintidós votos como un componente esencial de la ceremonia de conversión.[55]

Ambedkar hace referencia a la Tierra Pura del Oeste de *Amitābha* (*Sukhāvatī*) en su obra, especialmente en el epílogo de su libro, *El Buda y Su Dhamma*. La composición titulada "Un voto para difundir su Dhamma" está extraída de los *sutras Mahāyāna*, específicamente del famoso Voto Cuádruple del *Bodhisattva*. Sangharakshita explica que este

[54] Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (Vol. 11), p. 451.
[55] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism*, p. 141.

voto encapsula el compromiso de Ambedkar de liberar a todos los seres del sufrimiento, erradicar todas las pasiones, dominar las enseñanzas del Buda y alcanzar la Iluminación Suprema.[56]

La oración, un canto devocional dedicado al Buda *Amitābha*, tiene sus raíces en el comentario del Venerable Vasubandhu, al "*Sukhāvatīvyuha-sūtra*", también conocido como el *sūtra* "Despliegue de la Tierra Feliz". Sangharakshita observa una distinción en la representación que Ambedkar hace de *Sukhāvatī*, asociándola con la India en lugar de con la tradicionalmente asociada Tierra Pura del Oeste de *Amitābha*. Sangharakshita afirma además que la utilización por parte de Ambedkar de las aspiraciones del Venerable Vasubandhu de renacer y propagar la Verdad refleja su profundo deseo de renacer en su tierra natal y perseverar en el impulso del renacimiento del budismo en la India. Este voto, según la interpretación de Sangharakshita, manifiesta el patriotismo de Ambedkar por su país y su compromiso duradero con el futuro del Dhamma en la India.[57] Sin embargo, es evidente que Ambedkar encontró mérito en el concepto de *Sukhāvatī*, lo que subraya su afiliación con el Buda *Amida* y los ideales budistas japoneses y *Mahāyāna*.

7.2
Un sacerdote budista casado, *Bauddhācārya*: Ni monjes ni laicos

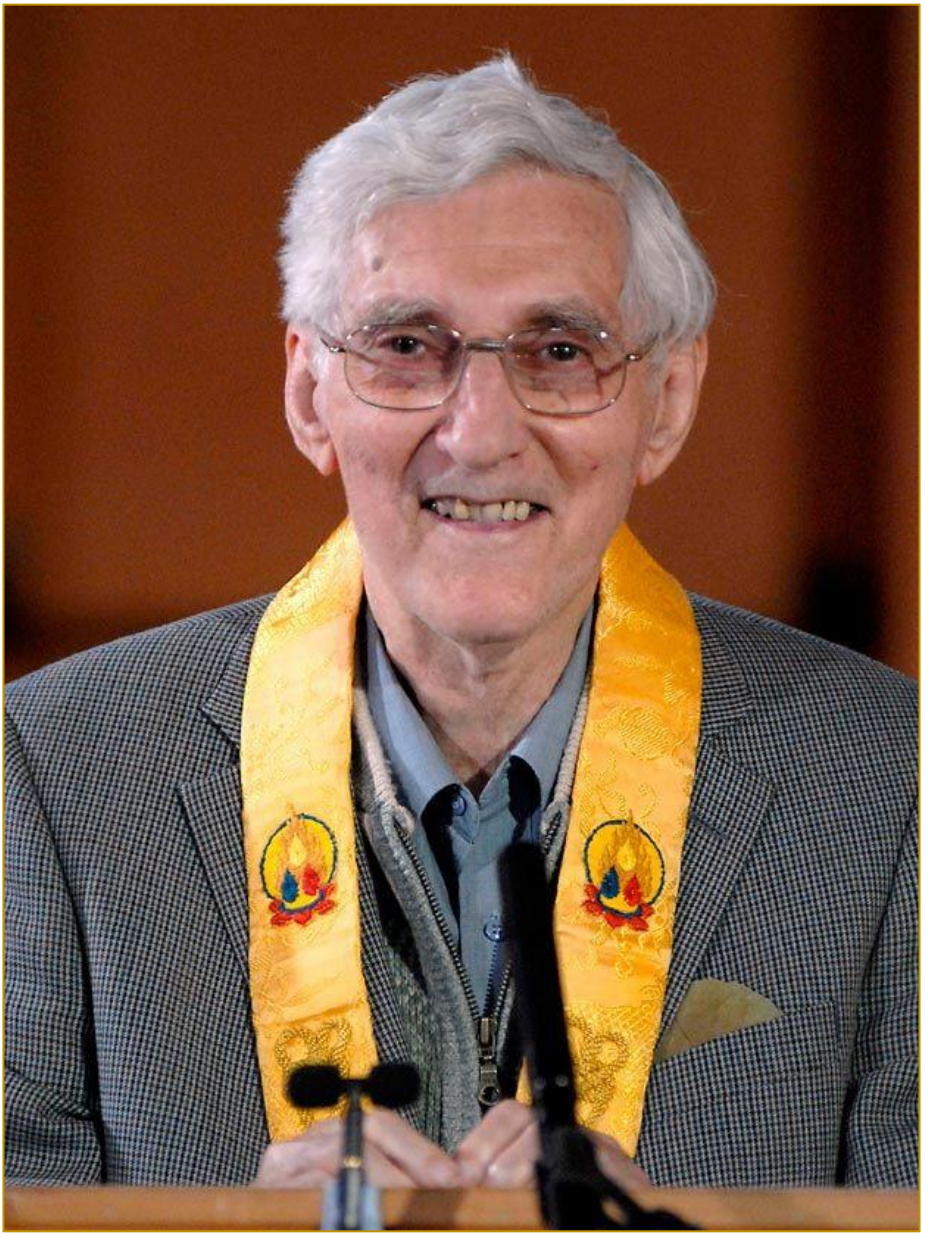
[56] Ibíd., pág. 160.
[57] Ibíd., pág. 161.

En 1955, Ambedkar fundó la "Sociedad Budista de la India", una organización social, cultural y religiosa para difundir y promover el budismo en toda la India.[58] Entre sus diez objetivos se encontraba el establecimiento de una nueva orden de sacerdotes si fuera necesario. Tras el fallecimiento de Ambedkar, su hijo Yashwant Ambedkar asumió la presidencia de la Sociedad Budista de la India. Bajo su liderazgo, la sociedad introdujo una nueva orden de sacerdotes, los *Bauddhācāryas*, en 1968.[59] Estos sacerdotes budistas casados y con formación se encargaron de realizar ritos y rituales budistas para fomentar la cultura budista dentro de la comunidad budista ambedkarita.

En el panorama actual, esta organización desempeña un papel fundamental en la actual revolución del *Dhamma* en todo el país. Los sacerdotes budistas casados, los *Bauddhācāryas*, y posteriormente una orden monástica independiente, se han establecido con el objetivo de promover el budismo en la sociedad. Cabe destacar que los sacerdotes budistas casados, los *Bauddhācāryas*, se destacan por su actividad.

Esta iniciativa de Ambedkar y la Sociedad Budista de la India refleja un esfuerzo deliberado por cultivar predicadores del *Dhamma* laicos-casados inspirados en el budismo japonés adaptados tanto a los contextos indios como modernos, encarnando una identidad distintiva que no es "ni monjes ni laicos".

[58] Ibíd., pág. 480.
[59] Ambedkar, *Bauddha Jīvana Saṃskāra Pāṭha*, p. 7.



Urgyen Sangharakshita

8
El concepto de "ni monje ni laico" en las obras y el movimiento de Sangharakshita

8.1
La vida de Sangharakshita

Históricamente, los líderes budistas se han esforzado por contribuir al movimiento budista moderno reinterpretando las enseñanzas del Buda en consonancia con su comprensión. Urgyen Sangharakshita ocupa una posición distintiva entre estos líderes, ya que algunas de sus interpretaciones del *dhamma* (las enseñanzas del Buda) son extraordinarias e inigualables. Nacido en Londres, Reino Unido, en 1925, la temprana afinidad de Sangharakshita con la cultura y la filosofía orientales fue crucial para forjar su camino espiritual. Su identificación definitiva como budista se cristalizó durante sus años de formación al encontrarse con el *Vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra* (Sutra del Diamante).[60]

Se embarcó en un viaje a la India, donde se sumergió en la vida de un mendicante itinerante durante dos años. Posteriormente, Sangharakshita se ordenó como monje budista *Therāvadin* bajo la guía de *Bhikkhu* U Chandramani.[61] Su mentor inicial en esta fase transformadora fue *Bhikkhu* Jagdish Kashyap, de quien Sangharakshita adquirió

[60] Subhuti, *Bringing Buddhism to the West: A Life of Sangharakshita*, p. 24.
[61] Ibíd., pág. 35.

competencia en *pali*, *abhidhamma* y lógica.[62] Tras este período de formación, *Bhikkhu* Jagdish Kashyap se separó de Sangharakshita en Kalimpong, Bengala Occidental, India, aconsejándole que se dedicara a la causa del budismo.[63]

Durante los siguientes 14 años, Sangharakshita residió en la ciudad himalaya de Kalimpong, donde no solo profundizó en las enseñanzas de instructores budistas tibetanos, sino que también realizó estudios exhaustivos con siete eminentes maestros tibetanos de diversas sectas budistas. Durante este periodo, Sangharakshita se sometió a ritos de iniciación de las sectas *Mahāyāna* y *Vajrayāna*, inspirándose en la amplia gama de perspectivas filosóficas budistas.[64]

Tras pasar dos décadas en la India, Sangharakshita regresó al Reino Unido para difundir las enseñanzas budistas. Su contribución fundamental al budismo moderno se manifestó en el establecimiento de un nuevo movimiento budista llamado Amigos de la Orden Budista Occidental en 1967[65] (posteriormente renombrado Orden/Comunidad Budista Triratna). Este movimiento cosechó un amplio reconocimiento y extendió su influencia a nivel mundial. En 1978, se fundó en la India[66] la rama de la Orden Budista Triratna, T*railokya Bauddha Mahāsangha Sahāyaka Gana* (TBMSG), que promovió activamente el budismo ambedkarita en el país. Los esfuerzos de Sangharakshita

[62] Ibíd., pág. 36.
[63] Ibíd., pág. 38.
[64] Ibíd. págs. 76-85.
[65] Ibíd., pág. 114.
[66] Ibíd., pág. 154.

contribuyeron significativamente al resurgimiento del budismo en la India, especialmente entre los seguidores de Ambedkar.

El legado literario de Sangharakshita incluye más de 50 libros, complementados con más de 200 conferencias que explican las enseñanzas budistas desde una perspectiva contemporánea para el público occidental. Fundó la Comunidad/Orden Budista Triratna (TBC/TBO) aplicando principios budistas fundamentales adaptados a las exigencias del mundo moderno.[67]

8.2
Factores que influyeron en el desarrollo de la ideología budista moderna de Sangharakshita

La evolución conceptual de Sangharakshita se desarrolló en tres fases discernibles.[68] La fase inicial comprendió una breve residencia en la India junto a compañeros espirituales y mentores, durante la cual asumió el papel de un vagabundo. Este período le brindó una profunda comprensión de los mecanismos intrínsecos de la espiritualidad, la filosofía y la cultura indias, sentando las bases para su comprensión del budismo indio.

La segunda fase del viaje intelectual de Sangharakshita transcurrió durante su prolongada estancia en la India tras

[67] Subhuti, *A New Voice in the Buddhist Tradition*. p. 25.
[68] Pratap, *A Critical Study of Modern Buddhist Literature of Venerable Sangharakshita*, pp. 221-222.

su ordenación formal en el budismo. Este intervalo, centrado en Kalimpong, Bengala Occidental, fue testigo de su maduración como educador budista. Allí, participó activamente en diversas funciones como practicante, académico, líder y editor de diversas publicaciones budistas.

La tercera y crucial fase de su marco doctrinal, en particular el concepto de "ni monje ni laico", se cristalizó por completo en el Reino Unido tras el establecimiento de su movimiento budista, la Comunidad Budista Triratna. Esta fase marcó la formalización y articulación de aspectos clave de su ideología budista moderna.

8.3 La perspectiva de "Ni monje ni laico" en la Orden Budista Triratna

Las reflexiones de Sangharakshita sobre sus ordenaciones de *Śrāmaner* (novicio) y *bhikkhu* lo llevaron a examinar críticamente la comprensión convencional de la Toma de Refugio (*trišarana gamana*) en el marco del Budismo *Theravāda*. Un aspecto central de la perspectiva de Sangharakshita es que la Toma de Refugio constituye un aspecto fundamental de la vida de todo budista. Criticó el budismo ortodoxo, argumentando que se daba un énfasis excesivo al estilo de vida de los monjes y monjas en detrimento de la importancia de la vida de los laicos o *upāsakas*/*upāsikās*. Según Sangharakshita, adoptar el estilo de vida monástico o laico es irrelevante; lo que importa es hasta qué punto una persona prioriza el acto de "Ir por Refugio"

en su vida.[69] Él declaró explícitamente: "El compromiso con las Tres Joyas es primario; llevar un estilo de vida particular es secundario".[70] La reinterpretación matizada de Sangharakshita de Ir por refugio (*triśarana-gamana*) armoniza las percepciones tradicionales con las experienciales, contribuyendo significativamente a la comprensión de la noción de "ni monje ni laico".

En 1961 y 1962, Sangharakshita escribió dos artículos en la revista *The Mahā Bodhi* titulados "Se busca: un nuevo tipo de *bhikkhu*" y "Se busca: un nuevo tipo de *upāsaka*".[71] En estos artículos, abogó por una nueva generación de *bhikkhus* y *upāsakas*, afirmando su necesidad para la supervivencia y difusión global del budismo. En retrospectiva, estos artículos sirven como precursores de su conceptualización de "ni monje ni laico" y sientan las bases para su movimiento budista moderno, la Comunidad Budista Triratna.

Una contribución fundamental de Sangharakshita al mundo moderno reside en el establecimiento de una *sangha* moderna. Esta asamblea distintiva trasciende la dicotomía tradicional entre monásticos y laicos, y está diseñada para ser accesible y relevante en un contexto contemporáneo. Tradicionalmente, el término "*sangha*" se ha referido a la orden monástica budista, excluida del laicado. Contrariamente a esta interpretación convencional, la conceptualización de Sangharakshita de la *sangha* moderna,

[69] Ibíd., pág. 145.
[70] Sangharakshita, *A Guide to the Buddhist Path*, p. 115.
[71] Sangharakshita, *Beating the Drum*, pp. 269-276.

ejemplificada por la Comunidad Budista Triratna, se concibe como una comunidad inclusiva e ideal para los budistas, independientemente del estilo de vida que elijan. La trayectoria de formación, estudio y práctica, que comienza en la fase *Mitra*[72] y progresa a través de las etapas *Dhammacārī*/*Dhammacāriṇī*[73] /*Anāgārika*/*Anāgārikā*[74], está meticulosamente diseñada por Sangharakshita. A través de esta progresión estructurada, Sangharakshita se esfuerza por cultivar budistas comprometidos que aspiren a recorrer el camino del Bodhisattva, comprometidos activamente con su desarrollo espiritual y el de los demás. La jerarquía espiritual dentro de la Comunidad Budista Triratna (TBC) se delinea entre los *Mitras*, *Dhammacārīs*, *Dhammacārinīs* y *Anāgārikas*, según sus niveles de compromiso, conocimiento y experiencias sobre el acto de Ir por Refugio (*triśarana-gamana*). Esta comunidad funciona como un colectivo, y sus miembros —*Mitras*, *Dhammacārīs*, *Dhammacārinīs* y *Anāgārikas*— participan en prácticas compartidas del Dhamma. Se apoyan y animan mutuamente, esforzándose

[72] Los *Mitras* declaran públicamente su compromiso con el budismo en un ambiente ceremonial y demuestran un sincero deseo de adherirse a los preceptos éticos conocidos como las cinco *sīla*. Perciben a la Comunidad/Orden Budista Triratna como una comunidad espiritual idónea que apoya y se alinea con sus aspiraciones.

[73] Tras la etapa de *Mitra*, la ordenación *Dhammacārī/Dhammacāriṇī* representa un compromiso de por vida. Este compromiso exige un profundo autoconocimiento, una experiencia significativa en el camino budista y el establecimiento de amistades significativas con los miembros de la Orden. Cada miembro de la Orden jura solemnemente adherirse a un conjunto de diez *sīlas* (preceptos) que rigen las acciones del cuerpo, el habla y la mente. Durante la ceremonia de ordenación, cada nuevo miembro de la Orden recibe un nuevo nombre derivado del sánscrito o pali. Cabe destacar que una práctica común entre los miembros de la Orden es llevar un "*kesa*" blanco.

[74] Si algún miembro de la Orden, ya sea *Dhammacārī* o *Dhammacāriṇī*, opta por un estilo de vida célibe, asumirá la designación de "*Anāgārika/Anāgārikā*". Un "*Anāgārika/Anāgārikā*" se distingue por llevar un "*kesa*" de color amarillo dorado alrededor del cuello, que simboliza su compromiso público con el celibato.

por fomentar las condiciones propicias para su progreso espiritual colectivo. En este contexto, la Comunidad Budista Triratna ejemplifica el concepto de Shinran de "ni monje ni laico" en un contexto moderno.

Sangharakshita elaboró un "Árbol de Refugio" específicamente para los miembros de la Orden, incorporando a Shinran entre las figuras budistas inspiradoras del movimiento.[75] Dentro de la Orden Triratna, se hace especial hincapié en los aspectos devocionales del budismo. En su autobiografía, Sangharakshita reconoció que su decisión de ordenarse estuvo influenciada por una experiencia visionaria del Buda Amitābha, ocurrida durante una sesión de meditación en una cueva del sur de la India.[76] Los miembros de la Orden Budista Triratna (TBO) se adornan con una *kesa* (estola) alrededor del cuello, que recuerda al *kesa* (*hogu*) que usan los sacerdotes *Shin* en la *Jōdo Shinshū*. Sangharakshita se inspiró y buscó guía en todo el espectro de la tradición budista, abarcando *Jōdo Shinshū*. La conceptualización de Sangharakshita de "ni monje ni laico" refleja la influencia de Shinran, y esta noción encuentra su ejemplo en los miembros de su *sangha*, en particular los *Dhammacārīs* y *Dhammacārinīs*, quienes encarnan activamente este concepto tanto en contextos indios como occidentales.

[75] Kulananda, *Teachings of Enlightenment*, p. 220.
[76] Sangharakshita, *The Rainbow Road*, p. 338.

9
Conclusión

Shinran, al enfrentarse a la persecución y la revocación de su estatus monástico durante el exilio, conceptualizó la idea de "ni monje ni laico" como respuesta. Este concepto tuvo un profundo significado para Shinran, evidente en su decisión de no regresar a la vida monástica tras el exilio. Su reflexión sobre las escrituras *Mahāyāna* de la Tierra Pura en la literatura budista lo llevó a aceptar el rol de "ni monje ni laico" para su progreso espiritual y el de las personas ordinarias. Esta noción se integró posteriormente a la *Jōdo Shinshū* y, con el tiempo, fue ganando aceptación en diversas sectas budistas, convirtiéndose en un aspecto fundamental del budismo japonés moderno. Un ejemplo de ello es la amplia aceptación del matrimonio entre los sacerdotes budistas en la época contemporánea, lo que inspiró a los budistas modernos a practicar el budismo como laicos en lugar de monjes en todo el mundo.

Tras un análisis exhaustivo del budismo tradicional y contemporáneo, Ambedkar buscó soluciones a los problemas de su comunidad marginada y, en general, al desarrollo dentro del marco budista. Su conclusión favoreció la viabilidad de los "sacerdotes budistas casados en Japón", un concepto introducido inicialmente por Shinran. Esta perspectiva llevó a Ambedkar a concebir una nueva orden

budista, y posteriormente, su hijo, Yashwant Ambedkar, presidente de la Sociedad Budista de la India, materializó esta visión creando una nueva orden de sacerdotes: los *Bauddhācāryas*. Estos sacerdotes eran budistas casados y de formación. No eran monjes ni laicos, pero se encargaban de realizar ritos y rituales para fomentar la cultura budista dentro de la comunidad budista ambedkarita. Este enfoque se consideró más viable que el papel de los sacerdotes ordenados en la sociedad india.

Basándose en su experiencia como monje en diversas escuelas budistas, Sangharakshita estableció el budismo en el Reino Unido en la década de 1960. Al percibir las limitaciones de la *sangha* budista tradicional para los individuos modernos, enfatizó la importancia del compromiso con las tres joyas por encima de elecciones específicas de estilo de vida. En consecuencia, formuló una novedosa orden budista —"ni monástica ni laica", conocida como *Dhammacārīs* y *Dhammacārinīs*— diseñada para ser accesible y aplicable en un contexto moderno. Este enfoque innovador refleja un cambio de enfoque, desde las distinciones tradicionales hacia un modelo más inclusivo y adaptable para los practicantes contemporáneos.

En resumen, Shinran, Ambedkar y Sangharakshita, cada uno surgido en contextos temporales y geográficos distintos, contribuyeron significativamente a la evolución de los conceptos y prácticas budistas arraigados en tradiciones adaptadas a sus respectivas sociedades y seguidores. Un tema común entre estas tres eminencias budistas es la

noción de “ni monje ni laico”. Este hilo común subraya el énfasis colectivo en la importancia del compromiso dentro del budismo, trascendiendo las distinciones convencionales entre monacato y laicismo. El punto en común entre sus enseñanzas reside en el reconocimiento de que la dedicación a los principios budistas tiene mayor importancia que la adhesión a un estilo de vida monástico o laico específico.

Bibliografía

Ambedkar, B. R.. "The Buddha and His Dhamma." *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches* (vol. 11). Nueva Delhi: Dr. Ambedkar Foundation Ministry of Social Justice and Empowerment, Government of India, 2014 (1957).

———. Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches* (vol. 17, Parte II). Eds. Hari Narake, N.G. Kamble, M.L. Kasare and Ashok Godghate. Nueva Delhi: Dr. Ambedkar Foundation Ministry of Social Justice and Empowerment, Government of India, 2003.

———. Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches* (vol. 9). Ed. Vasant Moon. Nueva Delhi: Dr. Ambedkar Foundation Ministry of Social Justice and Empowerment, Government of India, 2004.

———. Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches* (vol.17, Parte I). Eds. Hari Narake, N.G. Kamble, M.L. Kasare and Ashok Godghate. Nueva Delhi: Dr. Ambedkar Foundation Ministry of Social Justice and Empowerment, Government of India, 2003.

_____. Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches* (vol.18, Parte III). Eds. Vasant Moon, Hari Narake, N.G. Kamble, M.L. Kasare, y Ashok Godghate (primera edición)

y Avinash Dolas (second edition). Mumbai: Dr. Babasaheb Ambedkar, Source Material Publication Committee, Govt, of Maharashtra, 2016 (2002).

———. Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches* (vol.17, Parte III). Eds. Hari Narake, N.G. Kamble, M.L. Kasare and Ashok Godghate. Nueva Delhi: Dr. Ambedkar Foundation Ministry of Social Justice and Empowerment, Government of India, 2020.

Ambedkar, Yashwant. *Bauddha Jīvana Samskāra Pātha*. Mumbai: Buddha Bhushan Printing Press, 2014 (1968).

Blum, Mark L., y Shin'ya Yasutomi, eds. *Rennyo and the Roots of Modern Japanese Buddhism*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.

Bodhi, Bhikkhu (tr.). *The Connected Discourse* (*Samyutta Nikāya*), vol. 2. Boston: Wisdom Publication, 2000.

Borup, Jorn. *Handbook of Contemporary Japanese Religions*. Leiden: Brill Publishers, 2012.

Dobbins, James C. "The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary." *History of Religions* 30, no. 2 (1990): 179-196.

Hongwanji International Center. *Jodo Shinshu A Guide*. Kyoto: Hongwanji Shuppansha, 2002.

Horner, I. B. (tr.). *The Book of the Discipline* (*Vinaya-pitaka*), vol. IV. (Mahāvagga). Londres: Luzac and Company Ltd., 1971

Jaffe, Richard M. *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Kulananda. *Teachings of Enlightenment*. Birmingham: Windhorse Publications, 2000.

Lopez Jr, Donald S., ed. *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*. Boston: Beacon Press, 2002.

McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press, 2008.

Narasu, P. L.. *Essence of Buddhism*. Nueva Delhi: Asian Educational Services, 1907.

Pratap, Mrigendra. "A Critical Study of Modern Buddhist Literature of Venerable Sangharakshita." Tesis doctoral inédita, Department of Pali, Savitribai Phule Pune University, 2016.

Robert, A. F. Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*. Londres y University Park: Penn State, 1976.

Sangharakshita. *A Guide to the Buddhist Path*. Birmingham: Windhorse Publications, 2011.

———. *Ambedkar and Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1986.

———. *Beating the Drum*. Birmingham: Ibis Publications, 2012.

———. *The History of my Going for Refuge*. Glasgow: Windhorse Publications, 1988.

———. *The Rainbow Road*. Birmingham: Windhorse Publications, 1997.

Shinran. *The Collected Works of Shinran* (vol. I1). Kyoto: Jodo Shinshu Hongwanji-ha, 1997.

Subhuti, Dharmachari. *Bringing Buddhism to the West: A Life of Sangharakshita*. Birmingham: Windhorse Publications, 1995.

———. Dharmachari. Sangharakshita: *A New Voice in the Buddhist Tradition*. Birmingham: Windhorse Publications, 1994.

Qué todos los seres vivos,
disfruten de la seguridad y sean felices.
Cualquier ser vivo que exista,
el que se mueve o permanece firme, sin excepción;
el que es largo y grande, el de mediano tamaño o corto,
el sutil o el llamativo;
el que puede ser visto o el invisible,
el que está viviendo lejos o cerca,
el que ya llegó a la existencia o el que está por nacer,
que todos los seres vivos sean felices.

- Buda Shakyamuni - Metta Sutta -

Que puedan los méritos y virtudes resultantes
del Dharma aquí contenido,
su traducción, lectura y difusión
iluminar y aromar el oscuro Mundo Saha
llevando paz, compasión, ecuanimidad y claridad
a todos los habitantes de la Tierra
y hacer de este planeta un lugar más habitable,
con menos desigualdad, pobreza, matanza y exclusión.
Que puedan los méritos y virtudes resultantes
distribuirse por todas partes sin discriminación;
que podamos todos generar la Bodhichitta,
renacer juntos en Sukhavati, la Tierra Pura del Oeste,
contemplar el glorioso rostro de Amitabha
y despertar a la Insuperable y Suprema Iluminación
para regresar a liberar a todos lo seres
del asfixiante y engañoso ciclo del samsara.

Namo Amita Buda

南无阿弥陀佛

Om Amitabha Hrih Svaha

ॐ अमिताभ ह्रीःस्वाहा

CAMINO BLANCO

El Camino del Recuerdo del Buda

https://elcaminoblanco.wordpress.com/

KUAN YIN

La Puerta Universal de Kuan Shi Yin 觀世音

https://kuanshiyinpusa.wordpress.com/

MAITRĪ – मैत्री

Dharma Comprometido

https://maitridharmacomprometido.wordpress.com/